

REFLEXIONES ACTUALES SOBRE LIBERTAD Y AUTONOMÍA: LA CONVERGENCIA DE CAPACIDAD, RECIPROCIDAD Y RELACIÓN

CURRENT REFLECTIONS ON FREEDOM AND AUTONOMY: THE CONVERGENCE OF CAPACITY, RECIPROCITY AND RELATIONSHIP

CRISTINA MONEREO ATIENZA
Universidad de Málaga

Fecha de recepción: 14-3-17

Fecha de aceptación: 12-9-17

Resumen: *Para poder materializar la noción abstracta de dignidad humana, se deben incorporar al discurso conceptos nuevos y emergentes que, en ocasiones retomando tesis pasadas, ayuden a la reformulación conjunta de los valores liberales ilustrados de dignidad. Se trata de equilibrar la dimensión individual y social. En concreto, en este trabajo, se sugiere que para poder reconducir un diálogo interno y social sobre uno de esos valores, el de libertad, se requiere entender que los individuos no fraguan una idea del bien y la vida buena (lo que sea una vida digna o dignidad humana) de manera autosuficiente. Así, se debe entender que no hay libertad sin autonomía relacional. En esta línea se hacen converger las propuestas sobre la autonomía como capacidad, la autonomía en base al reconocimiento recíproco, y en conjunción se valoran teorías feministas más sustanciales sobre la autonomía en un sentido relacional.*

Abstract: *In order to materialize the abstract notion of human dignity, new and emerging concepts (in fact not so original) must be incorporated into the discourse to rethink the liberal values of dignity. It is about balancing the individual and social dimension. Specifically, in this paper, it is suggested that in order to redirect an internal and social dialogue on one of these values, freedom, it is necessary to understand that individuals do not forge an idea of good and good life (whatever is a dignified life or human dignity) in a self-sufficient manner. Thus, it must be understood that there is no freedom without relational autonomy. In this line, the notion joins the proposals of the autonomy as capability, autonomy based on reciprocal recognition, and the more substantial feminist theories on autonomy in a relational sense are very well valued.*

Palabras clave: autonomía, capacidades, reconocimiento recíproco, autonomía relacional, feminismo, dignidad
Keywords: autonomy, capacities, reciprocal recognition, relational autonomy, feminism, dignity

1. INTRODUCCIÓN: DIGNIDAD Y AUTONOMÍA. EL CONCEPTO LIBERAL CLÁSICO DE AUTONOMÍA Y CRÍTICAS

El ser humano se ha cuestionado incesantemente sobre el significado y valor de sí mismo, y ha tratado de conceptualizar la noción de dignidad humana. No obstante, ofrecer racional o convencionalmente una respuesta a esta cuestión resulta muy complejo. De ahí que la dignidad se haya convertido en un axioma de carácter indiscutible y con un fuerte carácter emotivo¹, pero sin existir en realidad una única definición o un acuerdo generalizado en cuanto a su semántica y exigencias concretas, tampoco en el marco occidental².

Hay que recordar que la dignidad emerge en la Modernidad como un término abstracto al que se reconducen los valores de libertad, igualdad y solidaridad³. Desde ciertas posiciones, la dignidad humana se esgrime como fundamento de los derechos acudiendo a un discurso histórico-racional que se remonta principalmente al Renacimiento⁴. En ese momento, el ser humano

¹ F. J. ANSUÁTEGUI ROIG, "Prólogo" a A. PELÉ, *El discurso de la dignitas hominis en el humanismo del Renacimiento*, Cuadernos de Instituto de Derechos Humanos Bartolomé de las Casas, Madrid, 2010, pp. 13-16, en concreto p. 15.

² Obviamente, estamos en el marco occidental, aunque la idea de dignidad y ciertos valores como la democracia también ha estado presente, de otra manera, en muchas culturas. Véase A. SEN, *La idea de la Justicia*, trad. H. Valencia Villa, Taurus Santillana, 2010, pp. 552 y ss.

³ Sin duda, existen precedentes anteriores nada despreciables en nuestra historia, véase A. PELE, "Modelos de la dignidad del ser en la Edad Media", *Derechos y Libertades*, núm. 21, 2009, pp. 149-186. Además, el periodo en la que se elabora complejamente este concepto es difícil de determinar. Parece haber un acuerdo relevante en la importancia que tuvo el pensamiento humanista durante el tránsito a la Modernidad. Véase también G. PECES-BARBA MARTÍNEZ, "Tránsito a la Modernidad y derechos fundamentales", en G. PECES-BARBA MARTÍNEZ Y E. FERNÁNDEZ GARCÍA (dirs.), *Historia de los Derechos fundamentales, T. 1. Tránsito a la Modernidad. Siglos XVI y XVII*, Instituto de Derechos Humanos Bartolomé de las Casas, Universidad Carlos III de Madrid, Dykinson, Madrid, 1998, pp. 15-263.

⁴ No es momento ahora de desarrollar este tema, pero me refiero a la posición dualista de la Escuela de Gregorio Peces-Barba Martínez y otros. Este teoría es, a grandes rasgos y con

comienza a tener un papel activo en la determinación de su propia vida. El Humanismo del periodo reinterpreta los textos clásicos para tratar la dignidad del ser humano, y ofrece una confianza absoluta en la naturaleza y razón humanas, más allá de los dogmas religiosos (aunque no necesariamente rompiendo totalmente con la Religión⁵).

A partir de ello, en la historia occidental, la dignidad se conecta con la libertad individual de elección y libre albedrío, y con el fin del ser humano que es la felicidad. Inmanuel Kant formuló este principio en relación al individuo, entendiendo que todo ser humano es un *fin en sí mismo* y nunca un medio para conseguir cualquier otro fin:

“Obra de tal modo que uses la humanidad, tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro, siempre como un fin al mismo tiempo, y nunca solamente como un medio”⁶.

La Modernidad ilustrada ofreció una nueva concepción del mundo y del sujeto basados en la razón. El sujeto ilustrado se basaba en la acción, y usaba la razón para explicar el mundo y caminar hacia el progreso y la emancipación humana. Con la razón se introdujeron los valores de la libertad, igualdad y la solidaridad, que luego se concretaron en una serie de derechos fundamentales del ser humano.

Fue más tarde cuando se comprobó un significativo desfase entre las premisas ilustradas de universalidad y la práctica real, que excluía irremisiblemente a ciertos grupos sociales, entre ellos a las mujeres. El sujeto moderno era un sujeto racional y, también, un sujeto masculino⁷.

matizaciones (especialmente lo que tienen que ver con el diálogo entre culturas), la que definiendo. También ha sido aceptada por el mismo Gregorio Peces-Barba. No obstante, como se sabe, existen otras posiciones, como aquellas que encadenan el concepto de dignidad humana con la propia naturaleza del hombre y la existencia de una moralidad objetiva, que para la algunos incluso es invariable en el tiempo.

⁵ A. PELÉ, *El discurso de la dignitas hominis en el humanismo del Renacimiento*, Cuadernos de Instituto de Derechos Humanos Bartolomé de las Casas, Madrid, 2010, p. 122 (entre otras).

⁶ I. KANT, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, trad. M. García Morente, Espasa-Calpe, Madrid, 1980, cap. II. [en línea] http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/fundamentacion-de-la-metaphisica-de-las-costumbres--0/html/dcb0941a-2dc6-11e2-b417-000475f5bda5_3.html#I_3 (última consulta 14 de marzo de 2017).

⁷ Un desarrollo más extenso sobre la construcción del sujeto moderno y las críticas feministas al mismo está en C. MONEREO ATIENZA, *Desigualdades de género y capacidades humanas*, Comares, Granada, 2010, Parte II, pp. 21 y ss. En esta parte se explica el androcentrismo en la definición del sujeto moderno y las corrientes feministas críticas con esta defi-

La denominada cuestión social de los siglos XIX y principios del XX fue el reflejo de las incongruencias teórico-prácticas del sistema liberal burgués. Se planteó como un fenómeno multidimensional que ocupó transversalmente todos los ámbitos de la esfera social, y cuyas causas determinantes se hallaban en la crisis total producida como consecuencia de las disfuncionalidades e incoherencias de la ordenación liberal de la vida, entendida en su más amplio significado. Las más inminentes fueron la implantación del liberalismo individualista, económico y político. La cuestión social fue también la cuestión de las mujeres⁸.

Desde entonces, el proyecto de Modernidad en relación a los valores y derechos fundamentales puede ser entendido (no sin controversia) como un proyecto inacabado que manifiesta la difícil, aunque necesaria, relación entre la idea individual universal y abstracta, y la idea social contextual y concreta de los individuos. A pesar del impulso de la idea social y las matizaciones de la idea individual, especialmente durante las constitucionalizaciones del siglo XX y hasta la actualidad, existe aún una inestabilidad o, si se prefiere, un equilibrio muy precario entre ambas ideas.

Esto es evidente todavía hoy en nociones como la de autonomía. La autonomía es el valor predominante en la ideología del liberalismo, y se define como la capacidad de desarrollar el propio concepto del bien y la vida buena. Como se sabe, fue un término utilizado por Immanuel Kant para designar la capacidad humana de darse por sí misma la ley moral, sin hacerla derivar de algo inferior (como los deseos o pasiones en general), ni tampoco de algo superior (como puede ser Dios)⁹.

Para este filósofo, el concepto de libertad es la clave para explicar la autonomía de la voluntad. Así se pregunta:

nición (enmarcadas en feminismo de la igualdad y feminismo de la diferencia, y optándose finalmente por la visión del llamado feminismo de la igualdad en la diferencia). También es interesante la Parte I donde se hace alusión al nacimiento del sujeto patriarcal (pp. 1 y ss.). Igualmente, véase C. MONEREO ATIENZA, *Diversidad de género, minorías sexuales y teorías feministas*, Dykinson, Madrid, 2015, pp. 13 y ss., especialmente pp. 36 y ss.

⁸ C. MONEREO ATIENZA, *Ideologías jurídicas y cuestión social. Los orígenes de los derechos sociales en España*, Comares, Granada, 2007, pp. 27 y ss.

⁹ Véase, sobre todo, I. KANT, *Crítica de la razón práctica*, trad. de E. Miñana y M. García Morente, Espasa-Calpe, Madrid, 1981 (2ª edic.) (*Kritik der praktischen Vernunft*, 1788). Como se sabe, en este libro desarrolla las ideas que ya aparece en Id., *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, trad. M. García Morente, Espasa-Calpe, Madrid, 1980.

“¿Qué puede ser, pues, la libertad de la voluntad sino autonomía, esto es, propiedad de la voluntad de ser una ley para sí misma? Pero la proposición: “la voluntad es, en todas las acciones, una ley de sí misma”, caracteriza tan sólo el principio de no obrar según ninguna otra máxima que la que pueda ser objeto de sí misma, como ley universal. Esta es justamente la fórmula del imperativo categórico y el principio de la moralidad; así, pues, voluntad libre y voluntad sometida a leyes morales son una y la misma cosa”¹⁰.

En su propuesta, la libertad se identifica con la autonomía. De esta manera, tener libertad significa, por una parte, tener una voluntad que no está influenciada por ninguna fuerza externa al propio individuo. Esta sería la dimensión negativa de la libertad. Por otra parte, es darse a uno mismo una ley, es decir, establecer los propios fines y tener un poder causal especial para hacerlos realidad. Esta sería la definición positiva de la libertad (también llamada “reflexiva”¹¹). Así, la libertad es el poder de llevar a cabo las propias acciones en un modo distinto a la forma en que las leyes de la naturaleza actúan basándose en el principio de causalidad, porque el individuo no está determinado por ninguna fuerza externa, sino compelido únicamente por su propia voluntad. Definida de este modo, la autonomía coincide con la noción de libertad en este sentido positivo, que no es más que el imperativo categórico.

No en vano hay que recordar que esta concepción de autonomía parte de un punto de vista marcadamente individualista al asociarse con la autosuficiencia y la capacidad individual de búsqueda del propio concepto del bien y la vida buena, sin interferencia alguna de factores externos (es lo que algunos llaman “autoperfeccionamiento”¹²). Esta idea se generalizó en el pensamiento liberal, donde los individuos rompen sus ataduras y roles sociales para buscar por sí mismos la felicidad. Se presentan como seres independientes y autosuficientes con un derecho inviolable de tomar decisiones sobre la propia vida. La libertad como autonomía se conecta, así también, con el reclamo de Justicia. De hecho, la libertad moderna tiene una faceta individual innegable de abstención o no interferencia por parte de otros en las decisiones propias sobre el bien y la vida buena.

¹⁰ Id., *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, cit.

¹¹ De nuevo para una breve pero precisa reconstrucción histórica, véase A. HONNETH, *El derecho de la libertad. Esbozo de una eticidad democrática*, cit., pp. 47 y ss.

¹² S. LUKES, *El individualismo*, trad. J. L. Álvarez, Edicions 62, Barcelona, 1975, pp. 87 y ss.

Sin duda, el principal problema de esta concepción no es el valor de autonomía en sí, sino la interpretación excesivamente individualista y también marcadamente masculina de la misma. El inconveniente está en la imposición de un tipo de individualismo: el masculino¹³, posesivo y propietario¹⁴. El individualismo afectó a la esfera personal, económica y política, ofreciendo una visión masculina y abstracta del individuo, y un enfoque simplificado de la Sociedad y el Estado cuyas bases se encuentran en las teorías liberales contractualistas de Thomas Hobbes, John Locke o Immanuel Kant.

Lo que en general se ha criticado fervientemente del liberalismo clásico es la masculinización, y la excesiva abstracción y descontextualización social de la aplicación de las reglas liberales y de los individuos. Se desmiente la diversidad individual, la importancia del individuo como ser social, y la considerable influencia externa en las decisiones sobre el concepto del bien y la vida buena procedentes del propio entorno. Se ignoró la idea de libertad social¹⁵.

Hace ya unas décadas, la heterogénea corriente comunitarista rescató antiguos argumentos¹⁶, y atacó lúcidamente el individualismo liberal por considerar atomísticamente a los individuos y pensarlos erróneamente como seres independientes y autónomos de su propio contexto¹⁷.

Para el comunitarismo, la utopía liberal gira en torno a la idea de autonomía del sujeto y a la neutralidad del Estado y el Derecho. El liberalismo

¹³ Recientemente, véase A. RUBIO CASTRO, *Las innovaciones en la mediación de la desigualdad*, Dykinson, Madrid, 2014, especialmente la primera parte.

¹⁴ C. B. MACPHERSON, *La teoría del individualismo posesivo. De Hobbes a Locke*, trad. J. R. Capella, Fontanella, Barcelona, 1970, pp. 225 y ss. También P. BARCELLONA, *Postmodernidad y comunidad. El regreso de la vinculación social*, trad. H. C. Silveira, J. A. Estévez y J. R. Capella, Trotta, Madrid, 1992, pp. 103 y ss.; Id., *El individualismo propietario*, trad. J. E. García Rodríguez, est. prel. M. Maresca, Trotta, Madrid, 1996.

¹⁵ A. HONNETH, *El derecho de la libertad. Esbozo de una eticidad democrática*, cit., p. 35, pp. 64 y ss.

¹⁶ Por citar uno de los más antiguos, está Aristóteles.

¹⁷ Véase, por ejemplo, C. TAYLOR, *Sources of self. The Making of Modern Identity*, Cambridge University Press, Cambridge, 1989, p. 26. Junto a Charles Taylor, están otros críticos comunitaristas como Michael Sandel o Alasdair MacIntyre que, de diferente forma, son críticos con el liberalismo y, en particular, con las tesis de John Rawls. Véase así M. SANDEL, *El liberalismo y los límites de la Justicia*, trad. M. Luz Melón, Paidós, Barcelona, 2000; A. MACINTYRE, *Tras la virtud*, trad. A. Valcárcel, Crítica, Barcelona, 1987, e Id., *Animales racionales y dependientes. Por qué los seres humanos necesitamos virtudes*, trad. B. Martínez de Murguía, Paidós, Barcelona, 2001. Véase también S. MULHALL and A. SWIFT, *El individuo frente a la comunidad. El debate entre liberales y comunitaristas*, trad. E. López Castellón, Temas de Hoy, Madrid, 1996, pp. 38 y ss., 213 y ss.

entiende que los sujetos dirigen sus vidas y adoptan sus propias concepciones del bien, sin estar influenciados por el contexto. El Estado lo único que tiene que hacer es respetar los derechos individuales de los sujetos en la esfera pública, y no especificar ni imponer una idea del bien en la esfera privada. La idea de los derechos prima sobre cualquier idea del bien común. Ni siquiera el bienestar social general puede ser una buena razón para imponer el bien sobre los derechos individuales. El Estado ha de ser neutral y no defender ninguna concepción del bien. Solamente ha de cuidar de que exista pluralidad de concepciones del bien.

La crítica comunitarista se ha dirigido a esas dos tesis. Por una parte, se entiende que difícilmente los individuos pueden elegir una concepción del bien autónomamente, esto es, autodeterminarse sin verse influenciados directamente por su contexto social. En esta línea, Alasdair MacIntyre afirmaba que:

“Para ser capaz de juzgar por sí mismo, el individuo debe aprender de los demás sobre lo bueno en general y sobre lo bueno para él mismo, y los primeros de quienes se aprenden suelen ser padres, tías, cuidadores, etc. Ahora bien: para desarrollar sus facultades como razonador independiente y florecer así qua miembro de su especie, cada individuo debe pasar de la aceptación de esas primeras enseñanzas a la elaboración de sus propios juicios independientes respecto a bienes (...) Llegar a ser un auténtico razonador práctico independiente es un logro, pero siempre es un logro para el que los demás también han contribuido de manera esencial (...) En ningún momento del desarrollo, ni en el ejercicio del razonamiento práctica independiente, se deja de depender por completo de otras personas”¹⁸.

Por otra parte, se critica que el Estado y el Derecho puedan ser neutrales respecto a una concepción del bien determinada y, también, que puedan establecer solamente un marco para una pluralidad de concepciones. Refutan la tesis de la primacía de los derechos (que recoge el valor de autonomía) sobre una idea del bien común determinada. La perspectiva comunitarista reconoce una idea del bien de la comunidad que se plantea en cualquier construcción individual del bien¹⁹. Es decir, que lo justo está determinado por lo bueno. Cualquier intento de esconder la relación entre moral y política es

¹⁸ A. MACINTYRE, *Animales racionales y dependientes. Por qué los seres humanos necesitamos virtudes*, cit., pp. 89-90, 100, 116.

¹⁹ C. KUKATHAS y P. PETTIT, *La teoría de la Justicia de John Rawls y sus críticos*, trad. y epílogo de Miguel Ángel Rodilla, Tecnos, Madrid, 2004, pp. 98 y ss., 116 y ss.

falaz y falsamente neutral, como lo es también el intento de separar la esfera pública y la privada. Los individuos aparecen como seres puramente egoístas, y la política se concibe de una manera puramente instrumental, como un mal necesario para la convivencia. En este sentido, critican el acento liberal hacia la libertad negativa, y enfatizan la importancia de la dimensión positiva y participativa a la manera de “los antiguos”²⁰.

Lo interesante de las críticas de corte comunitarista es que permiten mostrar la existencia de una concepción del bien básica y anterior que incluye el valor de autonomía²¹, aunque obviamente no tenga que entenderse de manera hermética ni se agote en él (entre otras cosas porque ello limitaría las concepciones individuales sobre el bien). En efecto, es difícil pensar en la posibilidad de identificar y justificar los derechos de una manera que no presuponga absolutamente ninguna determinada concepción del bien. De este modo, la razón que opera en el ámbito político público se impregna necesariamente de deseos y preferencias de la moral del ámbito privado, porque efectivamente no pueden existir tales dicotomías.

De ahí que las tesis comunitaristas revelen las limitaciones de ciertas propuestas liberales para entender ese mismo valor de autonomía y su relación con otros conceptos como la interdependencia o vulnerabilidad humanas. No pueden abstraerse del contexto específico. Es imposible entender al sujeto de manera autónoma como si estuviera constituido con anterioridad al vínculo social. Asimismo, ponen de relevancia la falta de neutralidad del Estado frente al bien, y el importante papel que ejerce el aparato estatal en situaciones de vulnerabilidad y falta de autonomía, sin por ello entender que sea paternalista o fomente la pasividad. Muy al contrario, el acento en el reconocimiento y la participación democrática activa de los ciudadanos es esencial.

En suma, la crítica comunitarista al liberalismo puede servir para corregir ciertas consecuencias indeseables del liberalismo, y no como una reivindicación de la comunidad como identidad o reivindicación del bien colectivo frente a los derechos de los individuos²².

²⁰ E. RIVERA LÓPEZ, “Las paradojas del comunitarismo”, *Doxa: Cuadernos de Filosofía del Derecho*, núm. 17-18, 1995, pp. 95-116. Véase igualmente S. ÁLVAREZ, “La autonomía personal y la perspectiva comunitarista”, *Isegoría*, núm. 21, 1999, pp. 69-99.

²¹ C. S. NINO, “Liberalismo versus Comunitarismo”, *Revista del Centro de Estudios Constitucionales*, núm. 1, 1988, pp. 363-379, concretamente pp. 372 y ss.

²² M. WALZER, “The Communitarian Critique of Liberalism”, *Political Theory*, vol. 18, núm. 1, 1990, pp. 6-23. Véase también C. THIBAUT, *Los límites de la comunidad*, Centro

En la labor de crítica al concepto de autonomía clásico la teoría feminista ha tenido igualmente particular relevancia. No se debe olvidar el sistema “sexo-género” que vertebra el sistema moderno y que *subordiscrimina* a las mujeres²³. Los sujetos autónomos eran varones. Ellos eran los sujetos racionales e independientes. Toda alusión a lo irracional, afectivo, emotivo, o vulnerable fue excluido y desplazado hacía el sujeto femenino pasivo y dependiente. Desde la teoría feminista se ha criticado la noción de sujeto y el concepto de autonomía modernos, y se ha buscado introducir la dimensión social y relacional. Al igual que las tesis comunitaristas en general, las tesis feministas son atractivas siempre y cuando no conjeturen la defensa de identidades cerradas²⁴. La visión del poder subordinante, y la formación del sujeto conduce a la noción de agente social. Los sujetos oprimidos desarrollan resistencia al poder y capacidad de acción, y toman conciencia de sí mismos en relación a contextos específicos. Como afirma Judith Butler (basándose en las tesis de Michael Foucault), el sujeto oprimido no es inactivo, tiene agencia y puede modificar y resignificar las estructuras de poder²⁵.

Todavía hoy es necesario insistir en el contrapunto a la idea individual moderna, y se precisa una revisión más profunda del concepto de libertad y autonomía. En este trabajo se hacen converger varios enfoques actuales de la autonomía que intentan aunar propuestas liberales y comunitaristas, en un intento por acabar con contraposiciones poco fructíferas para la concreción del concepto de libertad y dignidad. La autonomía no debe ser identificada con el concepto liberal de libertad. La autonomía es un término inseparable del contexto y la construcción social, y como tal viene a enriquecer ese concepto de libertad clásico. Para analizar esta dimensión de la autonomía

de Estudios Constitucionales, Madrid, 1993, pp. 148-150: “la crítica comunitarista, si no se entiende como crítica antimoderna (...), es, ante todo, una rectificación necesaria en nuestra comprensión del proyecto normativo de la modernidad que ha tenido preocupantes simplificaciones en las propuestas liberales atomistas”.

²³ B. RODRÍGUEZ RUIZ, “¿Identidad o autonomía? La autonomía relacional como pilar de la ciudadanía democrática”, *AFDAUM*, núm. 17, 2013, p. 77. El concepto de subordiscriminación lo ha tomado muy acertadamente de M. BARRÈRE UNZUETA y D. MORONDO, “Subordiscriminación y discriminación interseccional: elementos para una Teoría de Derecho antidiscriminatorio”, *Anales de la Cátedra Francisco Suárez*, núm. 45, 2011, pp. 15-42.

²⁴ Véase C. MONEREO ATIENZA, *Diversidad de género, minorías sexuales y teorías feministas*, cit., pp. 27 y ss., 35 y ss.

²⁵ J. BUTLER, *Mecanismos psíquicos del poder. Teorías sobre la sujeción*, trad. J. Cruz, Cátedra, Madrid, 2001, por ejemplo, pp. 22 y ss. A ello hace alusión también A. RUBIO CASTRO, *Las innovaciones en la mediación de la desigualdad*, cit., p. 73.

se han tenido en cuenta versiones débiles de la autonomía como relación, y también versiones más fuertes. Por supuesto, es ineludible la referencia a las propuestas feministas, especialmente las que en la actualidad se caracterizan por la conciliación de diversas perspectivas.

2. LIBERTAD Y AUTONOMÍA RELACIONAL

2.1. Autonomía como capacidad

Las teorías liberales han intentado incorporar la dimensión social a sus propuestas con mayor o menor éxito. Frente a tesis liberales tan criticadas como la de John Rawls²⁶, han emergido otros enfoques liberales más proclives a una concepción de ser humano alejada de la mera autosuficiencia. Aquí se quiere destacar la propuesta de Amartya Sen quien se inserta en el marco de una teoría liberal, pero quien sostiene que el egoísmo individualista no es lo único que caracteriza al ser humano. El punto de partida de su teoría es un concepto determinado de individuo alejado de aquel sujeto egoísta propio de los modelos económicos utilitaristas tradicionales²⁷.

Para el utilitarismo liberal la persona es un *homo oeconomicus*, es decir, un ser egoísta que persigue sus propios intereses en un acto de elección completamen-

²⁶ No está de más recordar que las tesis de este filósofo se han conceptualizado de “liberal-igualitarias”. John Rawls intentó incorporar las críticas comunitaristas a sus propuestas, pero con muy relativo éxito. Se ha dicho que es insuficientemente liberal (en cuanto a la libertad real) e insuficientemente igualitario (porque permite desigualdades en el ingreso y riqueza). Entre otras críticas, respecto al valor de autonomía, interesa destacar su restringida concepción de la persona, que es demasiado racional y excluyente. En su visión de los bienes se prescinde de la salud, la inteligencia, la imaginación, el emoción, o con ello a determinados colectivos. Sobre las teorías de John Rawls y sus críticas hay mucha bibliografía, véase por ejemplo P. VAN PARIJS, *¿Qué es una sociedad justa? Introducción a la práctica de la filosofía política*, trad. J. A. Bignozzi, Ariel, Barcelona, 1993, p. 142. M. C. NUSSBAUM, *Mujeres y desarrollo humano*, trad. R. Bernet, Herder S. A., Barcelona, 2002, pp. 125, 134. Id., *Las fronteras de la Justicia. Consideraciones sobre la exclusión*, trad. A. Santos Mosquera y R. Vilá Vernis, Paidós, Barcelona, 2007, p. 138. También S. RIBOTTA, *John Rawls. Sobre (des)igualdad y justicia*, Dykinson, Madrid, 2009, pp. 76 y ss. Id., *Las desigualdades económicas en las teorías de la justicia. Pobreza, redistribución e injusticia social*, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, 2010, pp. 345 y ss. Id., “Nueve conceptos clave para leer la teoría de la Justicia de Rawls”, *Anuario de Filosofía del Derecho*, vol. XXVIII, 2012, pp. 207-237.

²⁷ A. SEN, “Behavioural Ethics and Economic Achievements”, en J. CASAS PARDO (ed.), *Nueva Economía del Bienestar. Escritos seleccionados*, Universidad de Valencia, Valencia, 1995, pp. 53-60, en concreto p. 86.

te aislado²⁸. La utilidad personal es definida simplemente como una representación numérica de la preferencia. Cuanto más se prefiera una alternativa más utilidad tiene. Lo que se busca, entonces, es la maximización de la utilidad. Muchas veces esta definición de la elección egoísta del ser humano aparece escondida bajo la denominación de “elección racional”. Se supone que los seres humanos se comportan de un modo racional ya que toman decisiones con consistencia interna (coherencia) y externa (maximización del propio interés).

Éste es un enfoque egoísta de la racionalidad, y es dudoso que se pueda predecir el comportamiento real del ser humano sólo observando el propio interés²⁹. Las personas no son egoístas, y actuando egoístamente no consiguen ningún beneficio. Amartya Sen reprocha a la Economía del Bienestar por ser deudora de la Economía tradicional, y critica la insuficiencia de la utilidad y del bienestar como *única* fuente de valor social. De esta manera, aun siendo liberal, entronca con cierto aristotelismo vago, cierto marxismo y con la crítica comunitarista al liberalismo individualista y formalita que aísla a los sujetos³⁰. Como el mismo autor afirma:

*“Los proponentes de la llamada “teoría racional de la elección” (planteada primero en economía y luego adoptada con entusiasmo por muchos pensadores políticos y legales) se ha esforzado mucho para que aceptemos la peculiar idea de que la elección racional consiste tan sólo en la ingeniosa promoción del propio interés (...). Sin embargo, nuestras cabezas no han sido colonizadas todas por esa creencia notablemente enajenante. Hay una considerable resistencia a la idea de que tienen que ser manifiestamente irracional y estúpido tratar de hacer algo por los otros (...). “Lo que nos debemos los unos a los otros” es un tema para la reflexión inteligente. Esa reflexión puede llevarnos más allá de la búsqueda de una concepción estrecha del interés propio, e incluso podemos encontrar que en nuestros propios y meditados fines exijan que crucemos del todo las estrechas fronteras de la autobúsqueda exclusiva”*³¹.

El sujeto ha de definirse como un sujeto situado y, de ahí, que se deba tener en cuenta la historia y el ambiente social. En este sentido, se puede obser-

²⁸ Respecto a ello véase J.P. DUPUY, *El sacrificio y la envidia*, Gedisa, Barcelona, 2009, pp. 33, 59 y ss.

²⁹ SEN, A., *La idea de la Justicia*, cit., pp. 209 y ss.

³⁰ P. SANCHEZ GARRIDO, *Raíces intelectuales de Amartya Sen. Aristóteles, Adam Smith y Karl Marx*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 2008, p. 504, 514. Véase también C. MONEREO ATIENZA, *Desigualdades y capacidades humanas*, cit., pp. 54 y ss.

³¹ A. SEN, *La idea de la Justicia*, cit., p. 55.

var la impronta de las teorías de Adam Smith, quien admite que el “espectador imparcial” requiere de las opiniones de otros y, por tanto, sus decisiones se encuentran en un proceso no cerrado sino abierto a otras perspectivas e interpretaciones más allá de la comunidad local con las que se compara³².

A partir de esta concepción del ser humano, se construye la idea de libertad en base a la dimensión negativa y positiva de la misma. La autonomía se identificaría, como sucede en Immanuel Kant, con la libertad positiva, es decir, con la capacidad autolegisladora del individuo que decide sobre su propio concepto del bien y la vida buena.

Además, esta libertad positiva puede completarse con la dicotomía libertad de bienestar y libertad de agencia. Amartya Sen se centra en la segunda de ellas, le interesa la capacidad de elección, y no los resultados o logros de los sujetos. De este modo, la persona es pensada en términos de agencia (libertad de agencia), esto es, como un agente capaz de establecer objetivos, compromisos, valores, etc. En su concepción, en principio, no se piensa en base al bienestar (libertad de bienestar o logro)³³.

Puede ser que identificar bienestar y recursos materiales sea la única forma más o menos aceptable de entender el bienestar frente a otras propuestas que tienen mayores problemas, como la interpretación del bienestar basado en la utilidad. De ahí que este autor se interese por la propuesta de John Rawls sobre los bienes primarios. Para Amartya Sen este enfoque supera los problemas del utilitarismo (y bienestarismo) para medir las ventajas y desventajas sociales y para realizar comparaciones interpersonales sobre el nivel de vida, puesto que es compatible con las libertades y la pluralidad de elecciones individuales sobre la vida buena (Rawls, 1982: 159). Así, considera, se respeta la noción de la persona como ser racional y libre para decidir sobre su propio bienestar.

No obstante, las observaciones críticas muestran algunos inconvenientes en la propuesta rawlsiana, especialmente, porque se pone el acento en los medios materiales para la libertad y no en el logro de las condiciones efectivas para actuar. Los bienes primarios son medios para conseguir los verdaderos fines, que son la auténtica capacidad de acción. En este sentido, su concepción ética de la autonomía está próxima a la concepción aristotélica de la elección individual y autonomía para la autorrealización. El problema

³² Ibid., pp. 155, 163.

³³ A. SEN, “Well Being, Agency, and Freedom”, *The Journal of Philosophy*, vol. 82, núm. 4, 1985, pp. 169-221.

es de base: el enfoque de los bienes primarios no presta real atención a la diversidad de los seres humanos porque al final acaba cosificando las desigualdades al tenerlas en cuenta solamente en función de unos bienes. Si los seres humanos fueran iguales, entonces una lista de bienes primarios podría servir para medir la igualdad, pero la gente tiene necesidades distintas en función de sus diferencias.

Por esta razón, resulta tan interesante la noción de *capacidades básicas*. La interpretación de las necesidades, término también de procedencia marxiana, tiene que hacerse en base a las capacidades básicas y no en función de la cantidad de bienes³⁴. De este modo, defiende un sujeto autónomo en relación a un conjunto de capacidades desarrolladas en términos de básicos de partida, y no de resultados. El énfasis es, por tanto, en las condiciones u oportunidades para diseñar la propia vida, y no en un tipo de vida en particular. Amartya Sen entiende que su propuesta es una variante de la de John Rawls, que tiene ventajas:

“El enfoque de las capacidades es una extensión natural del enfoque de los bienes primarios de John Rawls, pero que torna su atención de los bienes primarios a lo que el bien hace a los seres humanos (...) Si los seres humanos fueran iguales, esto no importaría, pero evidentemente la conversión de los bienes primarios en capacidades varía sustancialmente según la persona, y la igualdad en los bienes primarios está lejos de asegurar la igualdad posterior”³⁵.

Esta teoría trabaja sobre capacidades y funcionalidades como parámetros para medir la igualdad. Los seres humanos han de ser iguales en unos funcionamientos y el desarrollo de unas capacidades mínimas y básicas, y no iguales en recursos. De esta manera la diversidad es posible, porque la habilidad de una persona de convertir los recursos que tiene disponibles para alcanzar sus funcionamientos varía según las decisiones y circunstancias personales de los individuos. Se trata de evaluar la habilidad real que tiene una persona para lograr funciones relevantes para su vida. Por eso, las capacidades designan las combinaciones alternativas que un individuo puede hacer o ser, es decir, los distintos funcionamientos que puede lograr³⁶.

³⁴ Ibid., pp. 195-220, especialmente p. 218.

³⁵ Ibid., pp.195-220, pp. 218-219. Traducción propia.

³⁶ A. SEN, “Capability and Well-Being”, en M. NUSSBAUM y A. SEN, *The Quality of Life*, Oxford University Press, Oxford, 2002 (6ª reimpr.), pp. 30-53, en concreto p. 30.

La capacidad se corresponde con la noción de autonomía ética de Immanuel Kant que significa capacidad autolegisladora, es decir, que un sujeto es autónomo cuando tiene la capacidad de darse leyes a sí mismo, de autodeterminarse. La autonomía kantiana se asemeja a la noción de agencia de Amartya Sen³⁷.

Sin embargo, este autor va más allá de la concepción kantiana. En primer lugar, porque sitúa al individuo y tiene en cuenta la influencia de otros en las decisiones. En segundo lugar, porque conecta estrechamente capacidades y funcionamientos. Obviamente, no llega a ser perfeccionista al distinguir entre ambos. Las capacidades y funcionamientos están separadas de forma que son las personas quienes eligen qué funcionamientos desean realizar porque considera valiosos. Amartya Sen trata de funcionamientos materiales, básicos, sociales y complejos, y menciona muchos de ellos, aunque no realiza una lista cerrada. De hecho, insiste en no realizar una lista de funciones y capacidades o elecciones, manteniendo un concepto débil de persona sin especificar sus características concretas. Opta por la neutralidad ante las diferentes concepciones de vida buena. La única vida buena es la que se deriva del reconocimiento de la capacidad y libertad de todos. Las capacidades son potencialidades para la libertad de tomar decisiones conforme a la noción propia del bien.

De este modo, y a pesar de acercarse a la idea aristotélica de virtudes y florecimiento humano e, igualmente, a la concepción marxista de autorrealización o autodesarrollo, no admite una lista de funciones humanas ni de virtudes, aunque sí lo hagan otros autores dentro de este enfoque como Martha Nussbaum, quien da un paso más hacia el perfeccionismo y ofrece una lista de capacidades abierta al diálogo que se configuran como auténticos principios políticos.

En definitiva, el concepto de autonomía desde la teoría de las capacidades se asemeja a la noción kantiana de autodeterminación en tanto se habla de libertad como "agencia". A la vez, esta idea liberal de libertad se matiza para acercarse al perfeccionismo. Por ejemplo, de Aristóteles no se recoge tanto su perfeccionismo como su idea de que la vida humana es actividad y funciones (funcionamientos), y de que la vida humana buena (*eudaimonía*) tiene que ver con los funciones valiosas. Además, las capacidades y funcionamientos

³⁷ A. CORTINA, "La pobreza como falta de libertad", en A. CORTINA, y G. PEREIRA, (eds.), *Pobreza y libertad. Erradicar la pobreza desde el enfoque de Amartya Sen*, Tecnos, Madrid, 2009, pp. 15-30, p. 26.

han sido influenciados por otras nociones como la de necesidades. Para Karl Marx las necesidades reflejan lo más elemental de la vida humana y también lo más complejo. La capacidad retoma la idea de la “autorrealización” o “autodesarrollo” marxianos y se conecta directamente con la noción de dignidad humana de este autor³⁸. El desarrollo de las capacidades permite autorrealizarse y alcanzar una vida digna elegida individualmente pero insertada, asimismo, dentro de una sociedad y un contexto político-social determinado. En la teoría de las capacidades, el bien es la propia libertad, y no un determinado modo de vida buena. Será cada individuo el que elija su propio proyecto de vida.

2.2. La autonomía en base al reconocimiento recíproco

Desde una perspectiva comunitarista, se conceptualiza la autonomía como un valor relacional. A esta nueva concepción se le ha denominado la teoría de la autonomía basada en el reconocimiento recíproco, entre cuyos representantes está Axel Honneth. En esta teoría se ha criticado la visión de la autonomía de John Rawls, pero también la versión débil ofrecida por la teoría de las capacidades.

En la teoría de las capacidades la intersubjetividad tiene un tratamiento meramente instrumental en el desarrollado de las capacidades individuales, es decir, los individuos se ven meramente influenciados por su entorno a la hora de tomar decisiones. Como contraposición, el acento ya no está en el sujeto que internamente examina las diversas máximas de Justicia para elaborar su propio concepto del bien. Está en el proceso intersubjetivo de intercambio de argumentos sobre la concepción del bien entre los diversos agentes que interactúan con ese sujeto en su contexto. Así, la autonomía se descentraliza y precisa del ejercicio de la capacidad argumentativa por parte de todos los agentes que intervienen ese proceso de validación de las distintas demandas de Justicia³⁹. Esto no conlleva la negación de la autonomía kantiana, pero sí introduce un factor esencial: la idea del diálogo y del intercambio de argumentos para esclarecer la propia concepción del sujeto. En todo caso, es el sujeto el que decide en última instancia sobre la corrección argumentativa y sobre su propia concepción.

³⁸ M. C. NUSSBAUM, *Las fronteras de la Justicia. Consideraciones sobre la exclusión*, cit., p. 290.

³⁹ G. PEREIRA, *Elements of a Critical Theory of Justice*, Palgrave MacMillan, Hampshire (England), 2013, p. 62.

Lo que caracteriza a la autonomía es la confluencia entre subjetividad e intersubjetividad, porque la “autodeterminación” es entendida a raíz del reconocimiento recíproco en el que las visiones de otros agentes influyen directamente en las propias decisiones. De este modo, la concepción individual se enriquece y puede llegar a transformarse a través de concepciones externas que ofrecen diversos argumentos (a veces “mejores argumentos”) a favor y en contra de las propias visiones. Así, la autonomía no es autosuficiencia, pero sí un acto libre, racional y reflexivo.

Es así como el concepto de autonomía confluye con la idea de la innata sociabilidad humana. Ciertamente, se corre el peligro de que el sujeto inserto en una sociedad asuma valores y creencias que comprometan su capacidad de actuar libremente. Así, por ejemplo, las mujeres han sido durante mucho tiempo fieles promotoras del sistema patriarcal. Este riesgo puede evitarse si se fomenta una participación real del sujeto en el diálogo interpersonal y social. Para eso es necesario el reconocimiento de ese sujeto como agente participativo. El sujeto toma conciencia de sí mismo y su situación, y participa en el ámbito público. A la vez, es relevante distinguir entre argumentos conformistas y superficiales, y argumentos críticos y reflexivos.

La idea de autonomía conecta directamente con la Justicia social, ya que el reconocimiento puede ser de un colectivo con una identidad determinada en el que está inserto ese sujeto⁴⁰. La importancia del reconocimiento para la autonomía está en que los participantes adquieren conciencia *de* y confianza *en* sí mismos como agentes participativos. Por eso el respeto y la estima que muestran otros hacia nosotros es crucial para fortalecer el propio autorrespeto y autoestima.

En este discurso se introduce, además, el concepto de vulnerabilidad. Para Axel Honneth la plena autonomía se puede alcanzar solamente bajo condiciones sociales de apoyo porque el ser humano es un ser vulnerable por definición. En el camino hacia la autonomía y la libre decisión sobre la vida y el propio bien, el ser humano obtiene ayuda. Todo ser humano tiene lazos sociales con otras personas que intervienen en sus decisiones. Además, no sólo es que el ser humano no esté aislado en la toma de decisiones, sino que además existe un diálogo necesario con uno mismo y con otros seres en la determinación del concepto propio del bien y la vida buena. Ese diálogo se

⁴⁰ Sobre la idea de identidad colectiva véase C. MONEREO ATIENZA, *Diversidad de género, minorías sexuales y teorías feministas*, cit. En efecto, cabe hablar de identidad colectiva, pero con un fin político emancipatorio (estratégico), y no en un sentido esencialista y cerrado.

basa en la idea de que todo ser humano es vulnerable, y en la idea de reconocimiento mutuo de esa vulnerabilidad⁴¹.

Axel Honneth se remite al viejo concepto de reificación para hacer alusión a la tendencia cosificadora e instrumentalizadora en la vida moderna. Este concepto ha llevado a la reivindicación de otros, como el de cuidado y vulnerabilidad⁴². La reificación es una falsa forma de interpretar el necesario cuidado (como lo denominó Martin Heidegger) y el compromiso empático (tal y como lo denomina Georges Lúkacs)⁴³. La mejor manera de referirse a ello es a través de la noción de necesario reconocimiento recíproco, porque va más allá del hecho de que uno se ponga en el lugar de un segundo interlocutor. En ella se plantea que antes de ponerse en el lugar del otro, antes del “conocimiento” del (y comunicación con) otro, se requiere previamente un “reconocimiento” basado en el amor y la devoción hacia uno mismo y por el otro. Cree ver en la idea de cuidado y en la de compromiso empático de estos autores (también nombra a otros como John Dewey) una intuición sobre la prioridad del reconocimiento sobre el conocimiento, pero prefiere utilizar la noción hegeliana de reconocimiento. La reificación o cosificación de las relaciones humanas olvida este reconocimiento, y con ello la cooperación participativa se vuelve muy instrumental y vacía de emociones y sentimientos humanos⁴⁴.

La autoconfianza, el autorrespeto y la autoestima se adquieren gracias a un proceso intersubjetivo en el que el sujeto toma conciencia de sí mismo y de los demás como seres iguales y dignos⁴⁵. Al final, la plena autonomía

⁴¹ J. ANDERSON AND A. HONNETH, “Autonomy, Vulnerability, Recognition, and Justice”, en J. CHRISTMAN, AND J. ANDERSON, (eds.), *Autonomy and the Challenges to Liberalism: New Essays*, Cambridge University Press, New York, 2005, pp. 127-149, especialmente p. 131. También A. HONNETH, *El derecho de la libertad. Esbozo de una eticidad democrática*, cit., pp. 165 y ss.

⁴² A. HONNETH, *Reification: A New Look at an Old Idea*, Oxford University Press, Oxford, 2007.

⁴³ Ibid., p. 33.

⁴⁴ Autoras como Judith Butler entiende más bien la propuesta de Axel Honneth como un deseo o ideal. Véase J. BUTLER, “Taking Another’s View. Ambivalent Implications”, en A. HONNETH, *Reification: A New Look at an Old Idea*, Oxford University Press, Oxford, 2007, pp. 97-119.

⁴⁵ Véase la noción de “auto-cuidado” (*self-care*), A. WESTLUND, “Autonomy and Self-Care”, en M. PIPER AND A. VELTMAN, *Autonomy, Oppression and Gender*, Oxford University Press, New York, 2014, pp. 180-198: “One who cares about reasons, then, is subject to a constellation of emotions, desires, and dispositions focused on considerations she sees in this light, attitudes that are jointly explained by her perception of those considerations as

solamente se alcanza a través del establecimiento de relaciones basadas en la noción hegeliana de reconocimiento mutuo. Friedrich Hegel es el primer filósofo de la Modernidad que desarrolla la idea de un horizonte de significación comunitaria como condición necesaria de la libertad individual⁴⁶.

Entre las relaciones destacan (al menos) las relaciones institucionales de respeto universal por la dignidad de todos (centrales para el respeto hacia uno mismo), las relaciones de emoción y amistad (básicas para la autoconfianza) y las redes de solidaridad en una comunidad (esenciales para la autoestima).

La autonomía está íntimamente ligada al autorrespeto al permitir al individuo reconocerse y, así, tener la capacidad de luchar como sujeto universal de derechos. El primer paso hacia la autonomía es respetarse como ser igual con las mismas capacidades que el resto. Cuáles sean estas capacidades es difícil de determinar. Es relevante la propuesta kantiana sobre la razón humana, la capacidad de autodeterminación de los fines, la autonomía, el autoperfeccionamiento. No obstante, esta propuesta puede ser insuficiente, y no agota todo el abanico de rasgos que pueden justificar el respeto a los seres humanos. Por eso, se puede defender la capacidad de reevaluar la propia vida en un momento dado, y de cambiarla a partir de ese momento⁴⁷. No se trata tanto de evaluar logros conseguidos, como de la posibilidad de cambio.

Cualquier tipo de exclusión, discriminación o marginación provoca una falta de respeto hacia uno mismo que ataca directamente la autonomía de las personas. No es solamente que se miren como si fueran objetos, sino que se trata de no verles de una forma plena y precisa. Obviamente es “como si” implicase que no son objetos, son humanos⁴⁸.

La concepción liberal de la Justicia se ha centrado en el reconocimiento de iguales derechos individuales, pero lo ha hecho en un sentido meramente negativo, esto es, basado en la idea de no-interferencia por parte de otros. Es crucial apoyar el respeto hacia uno mismo en un sentido positivo, esto es,

important” (p. 194). Andrea Westlund parte de la noción de cuidado de Harry Frankfurt y Agnieszka Jaworska.

⁴⁶ R. CRISTI, “La crítica comunitaria a la moral liberal”, *Revista de Estudios Públicos*, núm. 69, 1998, pp. 47-68. Para una rememoración histórica de la idea originaria de Friedrich Hegel, véase A. HONNETH, *La lucha por el reconocimiento*, trad. M. Ballester, rev. G. Vilar, Crítica, Barcelona, 1997, pp. 13 y ss. También A. HONNETH, *El derecho de la libertad. Esbozo de una ética democrática*, cit., pp. 64 y ss.

⁴⁷ A. MARGALIT, *La sociedad decente*, trad. C. Castells Auleda, Paidós, Barcelona, 1997, p. 66.

⁴⁸ Ibid., p. 97.

apoyándose en un concepto *de hacer* para que todos se sientan seres capaces, dignos e iguales en derechos dentro (perteneciendo a) una sociedad o grupo particular. Se afirma que:

“Desde el enfoque del reconocimiento recíproco, la garantía de derechos no asegura la autonomía directamente (en el sentido negativo que evita las interferencias), sino que lo que permite la autonomía es el auto-respeto”⁴⁹.

Además, para ser autónomo se requiere autoconfianza en los sentimientos, deseos, impulsos y emociones propios. Psicológicamente se ha desechado que se puedan controlar racionalmente las emociones, y se tiende a hablar de la necesaria apertura y diálogo hacia las múltiples voces del interior. La autoconfianza es un proceso interpersonal de diálogo con uno mismo en el que parecen intervenir directamente la emoción y el apoyo de los demás. Por eso:

“para proteger y fomentar las condiciones para la autonomía se debe proteger el tipo de relaciones donde se fragua la confianza en uno mismo. Por ejemplo, las relaciones familiares y las de trabajo”⁵⁰.

Para ser autónomo también se precisa autoestima. La humillación social de ciertos tipos de vida y decisiones humanas mina la autonomía de los seres humanos. En este sentido, el contexto semántico y símbolo social es relevante, porque utilizando ciertas expresiones se pueden estar marginando opciones de vida de seres humanos, lo que limita también su capacidad de decidir. Por ejemplo, el ser ama de casa es una decisión que puede considerarse denigrante bajo los nuevos patrones de vida que se infunden a las mujeres. De ahí que:

“para proteger la autonomía se necesite luchar contra cualquier efecto degradante”⁵¹.

La humillación:

“Es un tipo de conducta o condición que constituye una buena razón para que una persona considere que se le ha faltado al respeto”⁵².

⁴⁹ J. ANDERSON AND A. HONNETH, “Autonomy, Vulnerability, Recognition, and Justice”, cit., pp. 127-149, p. 133. Traducción propia.

⁵⁰ Ibid., pp. 127-149, p. 135. Traducción propia.

⁵¹ Ibid., pp. 127-149, p. 137. Traducción propia.

⁵² A. MARGALIT, *La sociedad decente*, cit., p. 21.

En esta línea se ha defendido que una sociedad decente es aquella cuyas instituciones no humillan a las personas, aquella que combate las condiciones que justifican que quienes forman parte de ella se consideren humillados o creen tener razones para sentirse humillados. Además, es aquella que acuerda respetar, a través de las instituciones, a las personas sujetas a su autoridad. De hecho, una sociedad que respete los derechos de las personas no es condición suficiente para considerarla una sociedad decente, ya que puede humillar a sus miembros en tanto ciudadanos, aun cuando no viole unos derechos reconocidos.

La concepción de la autonomía basada en el reconocimiento recíproco no es perfeccionista a la manera de otras teorías comunitaristas como la de Alasdair MacIntyre, Charles Taylor, Michael Walzer, Michael Sandel o Joseph Raz. La tesis comunitarista es que existen bienes sociales irreductibles a los individuos⁵³. Hay una lengua, unas pautas culturales, valores y normas que establecen un marco de acción desde el principio. El individuo está ya inserto en ese marco que precinta de entrada lo que individuo ha de valorar⁵⁴. No se trata únicamente de que este marco sea valioso para alcanzar metas individuales. Este marco tiene una existencia autónoma que trasciende al propio individuo, y determina la identidad y agencia de las personas.

Esta tesis del concepto del bien sobre los derechos tiene sus peligros. Los presupuestos comunitaristas que sostienen una concepción del bien en el que el elemento social y cultural esté por encima de los derechos tienen incuestionables riesgos, porque pueden degenerar en una visión totalitaria de la sociedad⁵⁵. La primacía *a priori* del bien permite justificar políticas perfeccionistas que intenten preservar ideales de virtud o excelencia personal aunque los individuos no concuerden con ellos. Además, en este tipo de tesis, como el elemento social es prevalente en la concepción del bien, se puede conducir a sacrificios de los individuos con el fin de promover el progreso social.

⁵³ J. RAZ, "Right-based Moralities", en Id., *The Morality of Freedom*, Clarendon Press, Oxford, 1986, pp. 193-216, p. 198 y ss.

⁵⁴ C. TAYLOR, "The Politics of Recognition", en C. TAYLOR, and others, *Multiculturalism: Examining The Politics of Recognition*, expanded edition, ed. and intr. A. Gutmann, Princeton University Press, Princeton, 1994, pp. 25-73. También M. WALZER, *Las esferas de la Justicia. Una defensa del pluralismo y la igualdad*, trad. H. Rubio, Fondo de Cultura Económica, México, 1993.

⁵⁵ Este peligro ya lo advirtió en su momento Carlos Santiago Nino: C. S. NINO, "Liberalismo *versus* Comunitarismo", cit., pp. 366-367.

Las teorías como la de Charles Taylor tienen en cuenta la intersubjetividad desde el punto de vista de un contenido fuerte de la elección. Por el contrario, autores como Axel Honneth defiende que el contexto establece un marco de opciones valiosas, pero se centra en el papel que los otros tienen en la manera de realizar las propias opciones. Los otros son relevantes ya que condicionan las propias decisiones y, además, ser reconocido es una condición psicológica de posibilidad para ser sujeto autónomo. Es decir, lo que hace que un sujeto tenga "agencia" requiere previamente el que uno mismo sea capaz de sustentar una actitud de autoconfianza, de autorrespeto y autoestima hacia uno mismo que depende a la vez de las actitudes sustentadas por los otros hacia nosotros.

En definitiva, las relaciones de emoción y cuidado son fundamentales para la autoconfianza. Las relaciones de respeto universal de la dignidad de todo ser humano apoyadas institucionalmente es lo que favorece el autorrespeto. Las relaciones de solidaridad y valores compartidos en una comunidad es lo que permite la construcción de la autoestima. La autoconfianza, el autorrespeto y la autoestima es lo que sustenta la autonomía personal. Los patrones de reconocimiento son requisitos formales de las relaciones de interacción. Son características estructurales de los modos de comunicación o condiciones universales de socialización no identificadas directamente con instituciones sociales concretas⁵⁶. De hecho, la democracia no consiste únicamente en disponer de una estructura institucional concreta. También tiene que ver con las actividades de los sujetos humanos. En este sentido, Amartya Sen concuerda⁵⁷. La teoría del reconocimiento recíproco añade brillantemente la manera en que se produce la influencia de otros en las decisiones propias, y la importancia del diálogo interno y externo en la toma de decisiones.

2.3. La autonomía desde una concepción feminista sustancial-débil

Otros autores dan otro paso para concebir una noción más sustancial de autonomía, que va más allá de la toma de decisiones del propio individuo. Entre ellos, la propuesta de Catriona MacKenzie resulta sugerente ya que

⁵⁶ A. FASCIOLI ÁLVAREZ, "Pobreza: ausencia de capacidades y reconocimiento", ponencia presentada en VIII Congreso Internacional de IDEA (Asociación Internacional de Ética para el desarrollo), *Ética del desarrollo humano y Justicia Global. Instituciones y ciudadanos responsables ante el reto de la pobreza*, Valencia, 2009, pp. 141-145. Id., "Justicia social en clave de capacidades y reconocimiento", *Areté. Revista de Filosofía*, vol. XXIII, núm. 1, 2011, pp. 53-77.

⁵⁷ A. SEN, *La idea de la Justicia*, cit., p. 386.

retomando las tesis feministas está a medio camino entre las concepciones sustanciales fuertes y las concepciones no sustanciales de autonomía. Entre las concepciones feministas sustanciales fuertes, está por ejemplo, Marina Oshana, Natalie Stoljar o Jennifer Nedelsky. Como afirma Jennifer Nedelsky:

“las relaciones son constitutivas de la autonomía y no meras condiciones para la misma”⁵⁸.

Esta autora habla de “relaciones de autonomía” y no de “condiciones para la autonomía”. Hablar de *relaciones* de autonomía acentúa la dimensión dinámica e interactiva de la autonomía, frente a las *condiciones* que cualifican la autonomía como un estado mental interno que tiene lugar cuando se dan unas condiciones para actuar. Esta visión ayuda a enfatizar los elementos estructurales de la autonomía y concede importancia al rol institucional político y jurídico en la medida en que interviene en la configuración de la autonomía individual, sin por ello defender posiciones y actuaciones paternalistas que limiten en exceso la libertad individual. El concepto de autonomía propuesta por Catriona MacKenzie puede entenderse como un enfoque sustancial más débil.

La autonomía tiene una triple dimensión: la autodeterminación (*self-determination*), el autogobierno (*self-governance*) y la auto-autorización (*self-authorization*)⁵⁹.

La autodeterminación se refiere a la libertad y las oportunidades de tomar decisiones sobre la propia vida, que requieren unas condiciones externas o estructurales. De esta manera, la libertad supone el remover obstáculos sociales y políticos que puedan interferir en el ejercicio de esa libertad y establecer los cauces y libertades positivas para ejercitarla. Mucho más importante son las oportunidades, que tienen que ver con el marco de opciones disponibles⁶⁰.

El autogobierno precisa tener las destrezas y capacidades necesarias para elegir y tomar decisiones que expresen la propia identidad (configurada a través de los objetivos, valores y creencias de la persona). En concreto se refiere a las “condiciones de autenticidad” para la toma de decisiones, en las que el sujeto no esté interna y psicológicamente alienado por alguna

⁵⁸ J. NEDELSKY, *Law's Relations. A Relational Theory of Self, Autonomy, and Law*, Oxford University Press, Oxford/New York, 2012, p. 46.

⁵⁹ C. MACKENZIE, “Three Dimensions of Autonomy: A Relational Analysis”, en M. PIPER AND A. VELTMAN, *Autonomy, Oppression and Gender*, cit., pp. 15-41, pp. 17-18.

⁶⁰ En este sentido véase J. RAZ, “Right-based Moralities”, cit. Aunque Catriona MacKenzie va a preferir el vocabulario del enfoque de las capacidades.

razón⁶¹. Entre las condiciones de autenticidad se ha de tener en cuenta competencias humanas de razón y crítica, pero también otras que tienen que ver con destrezas emocionales como la responsabilidad emocional y ser capaz de interpretar las decisiones propias y ajenas; las que tienen que ver con la imaginación, necesarias para poder considerar alternativas nuevas; o habilidades dialógicas.

La auto-autorización está relacionada con el poder normativo que el propio individuo se concede para autodeterminarse y tener autogobierno y, por tanto, tener el efectivo control sobre la propia vida o, dicho de otra manera, reconocerse a uno mismo⁶². Esto significa que hay que ser capaz de ser responsables de nuestras creencias, valores y objetivos, y también responsables de justificarlos y en su caso revisarlos cuando los demás los cuestionen. Paul Benson afirma:

“...podemos pensar la autoridad del sujeto autónomo sobre sus decisiones y acciones como autoridad para hablar o responder a los otros sobre esas decisiones y acciones”⁶³.

⁶¹ Véase J. CHRISTMAN, *The Politics of Persons. Individual Autonomy and Socio-historical Selves*, Cambridge University Press, Cambridge, 2009, por ejemplo, p. 155. También Id., “Coping or Oppression: Autonomy and Adaptation to Circumstance”, en M. PIPER AND A. VELTMAN, *Autonomy, Oppression and Gender*, cit., pp. 201-226, p. 219. Este autor incorpora la idea de alienación que es muy interesante, pero propone una visión distinta a la de autonomía relacional. Entiende que una visión más procedimental (procedimental matizada por la idea de auto-afirmación reflexiva) de la autonomía y está más en la línea de Marilyn Friedman (aunque sin llegar a tal extremo), quien niega que la autonomía sea relacional necesariamente (pp. 166, 184-185). Véase M. FRIEDMAN, *Autonomy, Gender, Politics*, Oxford University Press, Cambridge, 2003, p. 4.

⁶² Autores que defienden una concepción fuerte prefieren hablar de este tipo de condiciones, como condiciones socio-relacionales estructurales, de competencia normativa o contestabilidad. Véase M. OSHANA, *Personal Autonomy in Society*, Ashgate, Hampshire (England)/Burlington (USA), 2006, pp. 3, 4, 86-87; Id., “A Commitment to Autonomy Is a Commitment to Feminism”, en M. PIPER AND A. VELTMAN, *Autonomy, Oppression and Gender*, cit., pp. 141-160. Asimismo, N. STOLJAR, “Autonomy and the Feminist Intuition”, en C. MACKENZIE, and N. STOLJAR (eds.), *Relational Autonomy. Feminist Perspectives on Autonomy, Agency, and the Social Self*, Oxford University Press, New York, 2000, pp. 94-111; Id., “Autonomy and Adaptive Preference Formation” en M. PIPER AND A. VELTMAN, *Autonomy, Oppression and Gender*, cit., pp. 227-252. P. BENSON, “Feminist Intuition and the Normative Substance of Autonomy”, en J. S. TAYLOR, *Personal Autonomy: New Essays on Personal Autonomy and its Role in Contemporary Moral Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge, 2005, pp. 101-126.

⁶³ P. BENSON “Feminist Commitments and Relational Autonomy”, en M. PIPER AND A. VELTMAN, *Autonomy, Oppression and Gender*, cit., pp. 87-113, p. 108. Traducción propia. Igualmente, J. ANDERSON AND A. HONNETH, cit., pp. 127-149.

Estas tres dimensiones se ejercen bien respecto a determinadas decisiones, bien a aspectos o esferas de la vida, o bien de forma global respecto a la vida de la persona. De esta manera uno puede ser autónomo en determinadas decisiones pero no en todas las esferas o globalmente (por ejemplo, se podría hablar de la reivindicación feminista de la limitación de las capacidades de las mujeres en la esfera privada como un problema estructural).

Lo que está claro es que, de una parte, el concepto de autonomía relacional que se está considerando, aunque procede de la noción del mismo nombre propuesta por autoras de la diferencia como Carol Gilligan o Nancy Chodorow, no coincide totalmente con su versión originaria⁶⁴. Tanto Carol Gilligan como Nancy Chodorow basan su tesis en las diferencias entre hombres y mujeres, y la manera en que ambos desde la infancia se “independizan” de la madre. Según esta perspectiva, los hombres sienten el impulso de separarse completamente de la madre aceptándola como lo otro; las mujeres ven en la madre a un igual y, por tanto, su idea de independencia y autonomía es distinta, es relacional⁶⁵. Este discurso de la diferencia tiene ventajas pero también muchos peligros, al terminar en el concepto de identidad y probablemente relegar los valores del cuidado y la esfera privada a lo femenino⁶⁶.

Del otro lado, el concepto explicado se separa igualmente de otras concepciones que entienden que el concepto liberal de autonomía puede conce-

⁶⁴ N. J. HIRSCHMANN, “Autonomy? Or Freedom? A Return to Psychoanalytic Theory”, en M. PIPER, AND A. VELTMAN, *Autonomy, Oppression and Gender*, cit., pp. 71-84, pp. 63-67. De todos modos, esta autor como Marilyn Friedman o John Christman es crítico con la perspectiva que proponen por ejemplo Marina Oshana o Jennifer Nedelsky y proponen recuperar el sujeto liberal como una metáfora.

⁶⁵ N. J. CHODOROW, *Reproduction of Mothering. Psychoanalysis and the Sociology of Gender*. With a New Preface, University of California Press, Berkeley/ Los Angeles/ London, 1999, p. 167. Véase también C. GILLIGAN, *In a Different Voice. Psychological Theory and Women's Development*, Harvard University Press, Cambridge (Massachusetts)/ London (England), 1982.

⁶⁶ Se ha desarrollado este tema en C. MONEREO ATIENZA, *Desigualdades de género y capacidades humanas*, cit. En cualquier caso, hay que mencionar la versión de la Ética del cuidado que, entre otras cosas, ensalza los valores tradicionalmente asociados al sexo femenino, y de la que se pueden tomar argumentos positivos. Para ello véase I. COMINS MINGOL, *La ética del cuidado como educación para la paz*, tesis doctoral, Universidad Jaume I, 2003. <http://www.tdx.cat/handle/10803/10455> (última consulta 27 de junio de 2017). O también Id., “Del miedo a la diversidad a la Ética del cuidado: una perspectiva de género”, en *Convergencia*, núm. 33, 2003, pp. 97-122; e Id., “La ética del cuidado: contribuciones a una transformación pacífica de los conflictos”, *Feminismo*, núm. 9, 2007, pp. 93-105.

birse como una metáfora y que, por tanto, hay que recuperar simplemente la idea de libertad, así como considerar que las relaciones no son parte conceptual necesaria de la noción de autonomía⁶⁷. Estas posiciones entienden que el concepto de autonomía relacional es demasiado limitativo de la libertad. Asimismo, lo juzgan demasiado perfeccionista y provocador de posiciones paternalistas por parte el Estado.

Aquí se propone un concepto más sustancial (aunque no grueso) que, en efecto, conlleva aceptar cierto perfeccionismo (aunque sea vago)⁶⁸.

3. A MODO DE CONCLUSIÓN: AUTONOMÍA RELACIONAL PARA LA CONCRECIÓN DE LA IDEA DE DIGNIDAD

En primer lugar, el valor de autonomía no puede ser individualista. La autonomía, entendida como la posibilidad de desarrollar unas capacidades mínimas y elaborar el propio concepto del bien y la vida buena; no se ejerce de manera autosuficiente. Al contrario, se desenvuelve en relación con los demás. En este punto las tesis feministas han destacado la noción de autonomía relacional, en relación al contexto concreto de subordinación o discriminación de las mujeres. De hecho, ciertas situaciones de desventaja social, política, económica o educativa, o ciertas relaciones sociales caracterizadas por el abuso, la coerción, la violencia o la falta de respeto pueden afectar a

⁶⁷ Ya he nombrado en otras notas las posiciones de Marilyn Friedman o John Christman. M. FRIEDMAN, *Autonomy, Gender, Politics*, cit.; J. CHRISTMAN, *The Politics of Persons. Individual Autonomy and Socio-historical Selves*, cit.

⁶⁸ La mayoría de autores nombrados, con sus diferencias (Marina Oshana, Natalie Stoljar, Jennifer Nedelsky, o Paul Benson), se mueven en un punto difícil de determinar entre una concepción sustancial –gruesa o sustancial– débil de la autonomía. Hay otras posiciones que todavía se entienden más intermedias (sustancial-débil-débil, se podrían llamar) entre Marilyn Friedman o John Christman, por un lado, y Marina Oshana, Natalie Stoljar, Jennifer Nedelsky o Paul Benson que son las de Andrea Westlund o Diana Tietjens Meyer. D. T. MEYER, "Intersectional Identity and the Authentic Self. Opposites Attract!", en C. MACKENZIE, and N. STOLJAR (eds.), *Relational Autonomy. Feminist Perspectives on Autonomy, Agency, and the Social Self*, cit., pp. 151-180; Id., "Feminist Debate over Values in Autonomy Theory", en M. PIPER AND A. VELTMAN, *Autonomy, Oppression and Gender*, cit., pp. 114-140. A. WESTLUND, "Selflessness and Responsibility for Self. Is Deference Compatible With Autonomy?", *Philosophical Review*, num. 112, 2003, pp. 37-77; Id., "Rethinking Relational Autonomy", *Hypatia*, num. 24, 2009, pp. 26-49; Id., "Autonomy and Self-Care", cit., pp. 180-198.

Creo que tanto Axel Honneth como Catherine MacKenzie concuerdan en una línea sustancial-débil de la autonomía que conecta también con las tesis del enfoque de las capacidades.

las concepciones propias, a las oportunidades, a las capacidades y elecciones por parte del sujeto⁶⁹.

Erradamente, el concepto liberal tradicional de autonomía no tiene en cuenta el papel tan preponderante del contexto social en las elecciones del individuo. Lo esencial son las opciones reales que están disponibles para esa persona o grupo vulnerable. Por tanto, no se trata de defender la elección libre del sujeto sin más. Hay que ampliar las opciones reales de elección de los individuos. Esto demanda, por supuesto, una visión de la igualdad material en el punto de partida, aunque habría que añadir también cierta igualdad en el punto de llegada.

En segundo lugar, la autonomía es capacidad, pero es también un estatus, es decir, el de reconocerse autónomo como los demás. Este estatus se genera a partir de relaciones intersubjetivas de reconocimiento, que pueden fallar en algunos casos de discriminación o humillación (género, raciales, de personas con discapacidad, etc...). La falta de reconocimiento afecta a la confianza en uno mismo, el respeto hacia la propia persona y la autoestima.

En tercer lugar, toda sociedad que quiera ser realmente justa tiene que erradicar todos los obstáculos que impidan acceder a una amplia gama de opciones o que provoquen una falta de reconocimiento. En esta línea, el Estado ha de intervenir para proveer los recursos materiales necesarios para estos grupos y también para erradicar estos obstáculos y promover la auténtica autonomía. Para ello tendrá que apoyar aquellas relaciones sociales básicas que la promueven.

El caso de las familias es muy ilustrativo. Tradicionalmente, las responsabilidades de cuidado han recaído en la familia y dentro de la misma en las mujeres. Para promover la ayuda a las familias se trata de incentivar la autonomía de las mujeres favoreciendo, por ejemplo, su inserción laboral. Pero esto por sí solo no es suficiente. Al mismo tiempo se deben realizar políticas sociales familiares, promotoras de la desmercantilización de todos los miembros de la unidad familiar. Así pues, se ha de garantizar el cuidado fuera de la lógica del mercado⁷⁰. Esto no es paternalismo. Es la manera de aumentar las opciones reales de los individuos en sus decisiones. Las políticas paternalistas mantienen las desigualdades, incrementan la sensación de impotencia,

⁶⁹ C. MACKENZIE, "The Importance of Relational Autonomy and Capabilities for the Ethics of Vulnerability", cit., p. 43.

⁷⁰ M. J. AÑÓN y P. MIRAVET, *Derecho, Justicia y Estado*, Tirant lo Blanch, Valencia, 2005, pp. 112 y ss.

coartan la acción libre y deniegan el estatus de agentes autónomos a estos individuos generando formas de vulnerabilidad patogénicas.

Por eso, resulta muy interesante recurrir a la noción de autonomía relacional, puesto que tiene en cuenta la importancia de la libertad y la elección individual en relación con el contexto social, sin olvidar que en algunos casos es importante que las políticas se centren en los funcionamientos (salud o educación, por ejemplo) y no en las capacidades. Igualmente, considera que la autonomía puede estar restringida por factores internos y no solamente externos, puesto que los individuos pueden haber asimilado, en situaciones de humillación, la falta de reconocimiento y dignidad.

CRISTINA MONEREO ATIENZA

Dpto. Derecho financiero y Filosofía del Derecho

Facultad de Derecho

Universidad de Málaga

Campus de Teatinos s/n

29071 Málaga

e-mail: cmonereo@uma.es